Translated from English to Turkish - www.onlinedoctranslator.com

EstetiğiFanā'el-Niffarî'ninKitāb al-Mawāqif

KATHARINELOEVY
Pasifik Üniversitesi, ABD (katharine.d.loevy@pacificu.edu)

Sufizm tarihinin temel kavramlarından biri şudur:fanā',Bu, ilahi olana yakınlıkta benliğin yok oluşunu ifade eder. Yok oluş halinden konuşmak, bir tür perspektifsizlik perspektifinden konuşmaktır; bu, tasavvufun tarihinde birçok yaratıcı şekilde ele alınmış teolojik bir paradokstur. Bu tür bir yaklaşımı Abdülceber İbnü'l-Hasan el-Nifari'de görüyoruz.Sıralama Defteri—oKitāb al-Mawāqif—onuncu yüzyılın ortalarına ait.OKitāb al-Mawāqifbir bakıma coşku dolu sözlere benziyor, veyaşatahāt,Ancak, şu soruyu gündeme getirmesiyle kendini diğerlerinden ayırır:fanā'Özellikle konuşmaktan ziyade yazma açısından. Özünde, metin, bir kişinin yazma durumundan yola çıkarak yazmasının ne anlama gelebileceğini soruyor ve yaratıcı bir şekilde yanıtlıyor.fanā'.Aşağıda, eserin yazıldığı yere dair raporları ele alacağım. Kitāb al-MawāqifBunlar, metnin kendisiyle birlikte bize aktarıldığı için, yanlış okuduğumuzu savunacağım.Kitāb al-MawāqifEğer bu sahnenin metnin anlamını ve önemini oluşturmada oynadığı rolü kabul etmezsek, sonuç hüsran olur. Ardından, metnin bazı bölümlerinin detaylı bir analizini sunuyorum.Ayakta 44 [Mawqif 44]Orada görülen metinsel etkiler açısından bakıldığında, bu metinsel etkiler de yazmanın ve ifade etmenin eşsiz zorluğuna dair derin yansımalardır.fanā'.

Anahtar kelimeler:el-Niffari; Sufizm; fana'; onuncu yüzyıl Sufizmi; edebi Sufizm; Mısır Sufizmi; Sufizmin estetiği

1 giriiş

Bu denemede amacım, el-Niffarī'nin eserlerini analiz etmektir.Kitāb al-Mawāqif (Değerlendirmeler Kitabı)Bu çalışmayı edebi bir eser olarak ele almak ve bunu, el-Niffarī'nin metninin, yazmanın çok özel ve oldukça teolojik bir sorununa nasıl yaratıcı bir şekilde yaklaştığını aydınlatmak amacıyla yapmak istiyoruz. Bu sorun, bir değişim geçiren bir öznenin bakış açısından nasıl yazılacağıdır. fanā'.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

El-Niffarī'nin iki yönüne dair yorumlar sunacağım.Kitāb al-MawāqifMetnin estetik etkinliği açısından üretilen yorumlar burada ele alınmaktadır. Metnin kendisi edebi bir eser olmasa da, buradaki yorumlar edebi nitelikte olacaktır. Metnin bu iki yönü, yazma sorununa çözüm bulmak amacıyla anlamın üretilme ve sergilenme biçimlerini farklı şekillerde temsil etmektedir.fanā'. Metnin felsefi ve teolojik hedeflerine ulaşabilmesi için, dilin ne ve nasıl kullanıldığına dair incelikli yollarla başa çıkması gerekir. Ve bu, metnin, felsefi ve teolojik yazıları sanatsal, şiirsel veya edebi yazılardan ayıran türden bir hakikat iddiasında bulunabilmesi için edebiyat eseri olmaması durumunda bile geçerlidir. İşte burada, metnin yüce karmaşıklığı yatmaktadır.Kitāb al-Mawāqifbir metin olarak—yazma sorununu yaratıcı bir şekilde çözüyor.fanā',Ama yine de bu yaratıcılığını inkâr edip olduğu gibi kalamaz.Kitāb al-MawāqifBu durum, dini edebiyat olarak okumaya ilişkin önemli felsefi soruları doğrudan gündeme getiriyor.

Metnin ele alacağım ilk yönü, şu şekilde ifade edildiğidir:Kitāb al-MawāqifBütün olarak ele alındığında, metin yazıldığı koşullarla anlamlı ve ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olarak okunabilir. Tarihsel kaynaklar tarafından aktarılan, metne eşlik eden ve metnin anlamı içinde içsel olarak işleyen bir yazma sahnesi vardır. Bu sahnenin hermeneutik gerekliliği, sahne bir kurgu olsa bile – nötr, nesnel bir tarih parçası olmaktan ziyade edebi bir işlem olsa bile– geçerlidir. Bu sahne, metnin anlamının şekillenebileceği ve yine de ona yaklaşabileceği çerçevedir.Kitāb al-Mawāqif Üretken sahneleme açısından, okuyucunun metnin tarihsel bağlamıyla olan ilişkisi hakkında eleştirel ve estetik bir şekilde düşünmemiz gerekir.

Ele alacağım ikinci husus, belirli bir bağlamda çelişkilerin işleyişidir.mawqif,veya "ayakta durma". Burada yazı, metnin anlamsal içeriğinin ötesine işaret eden bir okuma deneyimi yaratır.NasılYazının niteliği, metnin başardığı şey için olduğu kadar, yazının bütünlüğü de önemlidir.Ne Bunun ilettiği şey. VeNasıldurumundaKitāb al-Mawāqifen zorlu sorununa çözümün bir parçasıdır.Ne-yazma meselesifanā'.Yazma sorununu çözmek için fanā'Amaç, yazı yoluyla bir yokluk veya yok oluş durumuna veya mekânına erişme sorununu çözmektir. mawqif,Metin, betimleyici işlevinin ötesinde bir okuma deneyimi yaratır ve bu deneyim aracılığıyla açıklama sağlanır.fanā'Aynı zamanda şekil de alır.

El-Niffarî'nin bu edebi nitelikleriyle ilgilenmeliyiz.Kitāb al-MawāqifYazma sorununa yönelik yaratıcı çözümlerini anlamak içinfanā'.AmaKitāb al-Mawāqifikisi de şiir sayılmaz (büzgü)ne de edebiyat olarak (adab)Onuncu yüzyılın ortalarındaki Mısır edebiyatı ve şiirine uygun kategoriler içinden.[1]O mawāqifdaha yakına durunşatahāt—Coşkulu sözlerden oluşan bir "tür"—ve bu "tür" kelimesinin, yazarın yazım tarzını tanımlamak için kullanılması da aynı derecede sorunludur, çünküşatahāt' Kendi kompozisyon sahnesi. Ancak el-Niffarī'ninki ile aralarındaki benzerliğe rağmenmawāqifve şatahāt,omawāqifdeğillerşathİkisi de.şatahātbunlar, bir krizin ortasında söylenen şeylerdir.fanā', ve ya tanıklar tarafından yazılı olarak kaydedilmiş ya da daha sonra yazılmışken, mawāqif Başlangıçta yazı olarak üretilirler ve bu nedenleyazmaşu anda yaşananlarfanā'. Eğerfanā' Konuşabiliyor, imkansız olması gereken tüm sebeplere rağmen.fanā'konuşmak, kanıt

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Klasik tasavvufun sunduğu şey şudur:şatahāt.Ve eğerfanā'Yazmanın imkansız olması gerektiğine dair tüm sebeplere rağmen, yazabiliyor.fanā'Yazmak için deliller el-Niffarī tarafından verilmiştir.Kitāb al-Mawāqif.

Şüphesiz ki, kendini yok etmenin nasıl ortaya çıkabileceği gizemi, Sufizm içinde de şu iki unsurun eşleştirilmesi bağlamında ele alınmıştır:fanā'ilebakā',veya "sürdürmek". Düşünmekfanā'Bu deneyim, zaman zaman, bir olay karşısında veya sonrasında benliğin hangi yönlerinin kaldığı veya geri döndüğü sorusunu düşünmeyi gerektirmiştir.fanā'.Bizim amacımız açısından, teolojik soru burada da estetik soruyla eşleşiyor, çünkükalıntılarBu, "ne" sorusunun ayrılmaz bir parçasıdır.yazıyor.

2 Yazma Ortamı

OKitāb al-MawāqifBu eser, Muhammed İbn Abdülceber İbn el-Hasan el-Nifari'ye (ö. 965) atfedilir. El-Nifari ve onun hakkında bildiklerimizin çoğu...Kitāb al-MawāqifBu bilgi, Nifarî'nin on üçüncü yüzyıldaki en önemli okuyucuları tarafından bize aktarılmıştır. Bunlardan biri, Nifarî'nin eserine tefsir yazan Afif el-Dîn el-Tilimsanî'dir (ö. 1291).Kitāb al-Mawāqif.Diğeri ise Muhyiddin İbn Arabî'dir (ö. 1240), o da eserlerinde el-Niffarî'ye birçok kez atıfta bulunur.Futūhāt al-Makkiya.[2]

Bize anlatılan şu ki...Kitāb al-MawāqifBu eser, Mısır'da Nifarî'nin oğlu, belki de torunu veya torunu tarafından, Nifarî'nin ölümünden sonra geride bıraktığı kağıt parçalarından derlenmiştir.[3] Bu bağlamda,mawāqifdeğildileroluşturuldu.Bunun yerine, bu yazılar, Nifarî'nin ilahi olana yakınlık hissettiği veya bu durumdan hemen sonra toparlandığı anlarda Nifarî'nin eliyle çizilmişti.[4]OmawāqifBu bağlamda, bunlar, bu coşkulu yakınlık deneyiminin yazılı sözlere dökülmüş halleridir ve aynı zamanda bu yok olmuş halden doğan bir yazma eyleminin ürünüdürler.

Bu tür yazıların doğasında var olan paradoksu kavramak için, bu fikrin özünde neyin söz konusu olduğuna dair bir anlayışa sahip olmak gerekir.fanā'.Sufizm bağlamında,fanā'Arapça'da "benliğin yok oluşu" anlamına gelen bir kelimedir. Uzun zamandır ilahi olana yakınlık deneyimi olarak araştırılan öznel bir çözülme halidir. Sufizmdeki yazı tarihi, bu benliğin yok olduğu bakış açısının yakınından ifade edici içerik üretme sorununa son derece yenilikçi yaklaşımlar getirmiştir; yok olmuş bir bakış açısı, ne bir bakış açısıdır ne de olabilir.kendi başına.Sufi yazısını, yazının nasıl gerçekleşebileceği bakış açısından ele almak.fanā'Dolayısıyla, bu konuya, tasavvufun tarihinin çeşitli şekillerde yaratıcı bir biçimde üstesinden geldiği mantıksal bir bilmece perspektifinden yaklaşmak gerekir. Bu bağlamda,Kitāb al-Mawāqif,Yaratıcı çözümler, metnin bir yazı sahnesiyle ve belirli dilsel yeniliklerle eşleştirilmesinden oluşmaktadır.fanā'—stratejiler, şu şekilde indeksleme yapar:fanā'Teolojik bir sorun estetik veya edebi bir meydan okumaya dönüştürüldüğünde.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif
hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Bize bununla birlikte gelen sahneKitāb al-MawāqifYazı sanatının bir örneği olmakla birlikte, konuşma sanatının diğer örnekleri de klasik dilbilimsel izlere eşlik etmiştir.fanā'.Bu kurucu boyutu paylaşmakta yatmaktadır ki...mawāqifBu sözler, en çok Abū Yazīd al-Bistāmī (ö. 874) ile ilişkilendirilen coşkulu sözler geleneğine kabaca girer.[5]ve Mansur el-Hallāj (ö. 922), şatahātHer bir durumda bu dini türün temelini oluştururlar. Ünlü olanlarşatahātBistāmī ve Hallāc'un—Bistāmī'nin "subhānī" [[Bana şükürler olsun] ve Hallāj'ın "ana al-haqq" ["Ben Gerçeğim" ifadesi ancak konuşmacının benliğinin yok edilmesiyle haklı çıkarılabilir.fanā',Aksi takdirde bu ifadeler, aşırı öz-tanrılaştırmanın yasadışı örnekleri olarak değerlendirilecektir.

OşatahātBu nedenle, bu sözlerin söylendiği sahneyle temel bir ilişkisi vardır, çünkü sahnenin kendisi, bu sözlerin söylendiği an olmalıdır.fanā'.OşatahātBistāmī ve Hallāj'ın şiirleri, kendi zamanlarında ve sonrasında oldukça tartışmalıydı çünkü şiiri okuyan insan, kendini ilahi bir yüceliğe yükseltiyor gibi görünüyordu. AncakşathHer bir durumda, bu durum özellikle benliğin ortadan kaybolduğu öznel bir anın sonucu olarak anlaşıldı ve savunuldu. Başka bir deyişle, bu durumların her birinde söylenen sözler...şatholabilmeksadeceKonuşan insan varlığının yok edilmesi, böylece benlik ile ilahi olan arasındaki karşılaşmada geriye yalnızca ilahi olanın kalması durumunda savunulabilir. Kaydedildiği üzereşath11. yüzyıl Sufisi Ebu Sa'îd İbn Ebu el-Hayr'ın (ö. 1049) şu sözü: "Elbisemde yalnızca Allah vardır."[6]

OKitāb al-MawāqifBenzer bir sahneden ortaya çıkar ve bu sahneye dikkat etmek, ele alınan anlamlar açısından çok önemlidir çünkü bu sahne de yorumlama için bir yönelim oluşturur. Bu sahneye dikkat etmek, onu bir tür sahneleme olarak görmektir. Bu durum, bu sahnelemenin tüm amacının, ...'nın statüsünü doğrulamak olması durumunda bile geçerlidir.mawāqifEsasen yazarı olmayan, kasıtlı bir anlamda sahnelenmemiş ve dolayısıyla yok olmuş bir benlik tarafından yazılmış sözler olarak.

Felsefi ve metodolojik çıkarımlar bu nedenle açıktır: Gereken şey, düşüncemizi bu biyografik verilerin metin içinde ve metin için nasıl işlediğine yönlendirmektir. Bu raporları yalnızca tarihsel bağlam meselesi olarak görmek, metnin anlam oluşturmasıyla ilişkili olarak nasıl işlediklerini gözden kaçırmak, yani estetik eleştiri kapasitemizi eleştirel olmayan bir tarihsel pozitivizme teslim etmek anlamına gelir. Eylemleri gerçekleştirmeliyiz:okumaVeyorumlamaonun yerine inanarakVeraporlama.Yazının geçtiği yer mawāqifBu durum, metnin neredeyse imkansız bir yazım biçimini başarma yeteneği açısından benzersiz bir öneme sahiptir ve bizim görevimiz, bu imkansız yazım biçiminin nasıl mümkün hale geldiğini görmektir.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

3 OkumaMawqif44

OşatahātBistāmī ve al-Hallāj'ınki gibimawāqifEl-Niffarî'nin eserleri, benliğin yok oluşu deneyimini veya bu yok oluşa giden yoldaki aşamaları izlediği veya yansıttığı şeklinde anlaşılır. Bunlar bir kayıttır.fanā've bir kişiyi bir şeye götüren sürecinfanā'.Ortaya çıkan yazılı söz, sonsuz ve aşkın bir Tanrı'nın insan varlığının içkinlik alanında yere değdiği, benliğin içsel bir yerinden doğar. Ve bazen, yazılı söz, insanın coşkulu mestini ifade etmenin bir aracı olarak, dilsel düzensizlik yoluyla benliğin yok oluşunu göstergesel olarak somutlaştırır. Dolayısıyla, ifade etmenin önemli bir edebi stratejisi şudur:fanā'Dilin parçalı bir şekilde kullanılmasıdır.

13. yüzyıl Endülüs şairi Abū al-Hasan al-Shushtarī'nin yazdığı bir şiirde, al-Niffarī'nin ağzından çıkan sesin...mawāqifİnsanla özdeşleşen içkinlik ve ilahi olanla özdeşleşen aşkınlık arasında, dolayısıyla “iki öz arasında” bir diyalog içinde konumlanmıştır.Abû al-Hasan al-Shushtarī2009: 133).[7]Diyalog olayı bu nedenle bir türdür.barzahkişilerarası ilişki biçiminde ortaya konan, “ barzakh”Bu, hem içkin olanla aşkın olan arasındaki sınırı hem de bunların kesiştiği yeri gösterir.Barzakh”İbn Arabî'nin (ö. 1240) el-Niffarî'yi tanımlamak için kullandığı ifade de aynıdır.mawāqif.İbn Arabî'nin yazdığı gibi Futūhāt al-Makkiyya, “her biri arasındamanzil, munāzalah, maqam,VehālBir tampon durum var. (barzakh)mistiğin durakladığı yerde (yaqif). Yazarın kastettiği şey işte budur. Mawāqif.”[8]Michel Chodkiewicz, İbn Arabî'nin, el-Niffarî'nin fikrine ilham kaynağı olduğunu hatırlatıyor. “mawāqif”Bunların nihai anlamı, ilahi olana yakınlaşma yolundaki manevi aşamalar arasında ara "duraklar" veya bekleme noktaları olmalarıdır.[9]Bu bağlamda ele alındığında,mawāqifBu metinler, bir diyaloğun insan tarafı perspektifinden ve insanın manevi yolculuğunda attığı adımlar açısından yazılmıştır.

Dolayısıyla,mawāqifBistāmī'ninkiyle verimli bir şekilde karşılaştırılabilir.mi'rāj,veya yükseliş anlatısı, her ne kadarmawāqif,gibişatahāt,kendiliğindendir.[10]Bununla birlikte, her iki el-Niffarî'nin demawāqif ve Bistāmī'nin mi'rājHedefe doğru ilerlerken belirlenmiş aşamaları keşfedin.fanā',Ve her durumda insan benliği bu süreçte altüst edilir. Bistāmī'nin durumunda, bu altüst oluş imgeler aracılığıyla ifade edilir ve bu imgeler zaman zaman paradoksu harekete geçirir. al-Niffarī'nin durumunda da bolca imge kullanımı vardır, ancak metnin imgelerinden bağımsız olarak bir yönelim bozukluğu yaratan bir okuma etkisi de söz konusudur.

Bu durumun nasıl gerçekleştiğini görmek, detaylı incelememizin amacı olacaktır. Bu bağlamda, aşağıdakilerle etkileşimde bulunacağız:mawqifderleyicilerin "Man anta wa man ana”—“"Sen kimsin ve ben kimim?" Bu, belirli bir dinamik yapıyı oluşturuyor.mawqifMetinsel anlama düzeyindeki yönelim bozukluğunu, yıkım ve harabeye dair eskatolojik imgeler izler. Okuma deneyimi düzeyindeki yönelim bozukluğu ise gerçekliğin ve algının çöküşüne dair imgelerle eşleştirilir. Okuyucunun yönelim bozukluğu burada yaratıcı bir teknik olarak ortaya çıkar.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

kişinin deneyimiyle ilgili bir şeyler uyandıran bir yazı üretmek.fanā'.Aslında, Mawqif44. ayet, “Sen kimsin ve ben kimim?”, tarihsel, Kur'anî ve eskatolojik göndermelerle doludur. Benim endişem, bu imgelerin metindeki anlara eşlik etme biçimidir; bu anlarda...mawqifDili betimleyici kullanımının ötesinde başka bir şekilde kullanıyor.

İşte buradaMawqif44'ün tamamı:

Beni yerime dikti.[awqifnī],[11]söz
Sen kimsin, ben kimim?

Güneşi, ayı, yıldızları ve tüm ışıkları gördüm.

Bana dedi ki
Deniz akıntımda görmediğin hiçbir şey kalmadı.

Her şey bana doğru geldi—
Geriye, değişmeyen hiçbir şey kalmadı—
Gözlerimin arasından öptü
Beni kutsadı
Ve gölgede kaldı.
Dedi ki
Sen beni tanıyorsun ama ben seni tanımıyorum.

Onun bana değil, elbiseme yapıştığını gördüm.

Bana dedi ki
Bu benim bağlılığımdır.

Ben katılmadım.
Sadece cübbem eğildi.

"Ben kimim?" dedi.

Güneş ve Ay örtülmüştü.
Yıldızlar düştü
Işıklar söndü.
O hariç herkes karanlığa bürünmüştü.

Gözüm görmedi.
Kulağım duymadı.
Algım beni yanılttı.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif
hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Her şey şöyle diyordu:
Allahu Ekber!

Elinde mızrakla bana doğru geldi.

Bana şöyle dedi: Kaç!
"Nerede?" diye sordum.
Dedi ki
Karanlığa düş

Karanlığın içine düştüm.
Ve kendimi gördüm.

Dedi ki
Sadece kendine bak, sonsuza dek.

Karanlıktan asla çıkamayacaksın.

Ama seni bundan kurtardığımda
Kendimi ifşa edeceğim.

Beni göreceksin
Ve bunu yaptığınızda
En uzakta olanların en uzağındaki sen olacaksın (Sells 1996: 288-89).[12]

Metin iki analiz düzeyine göre okunmalıdır. Bir yandan,Mawqif44. bölüm, güçlü imgelerle dolu sahne ve olayların betimlemelerinden oluşur, ancak anlatı ve temsil etme kapasitesi açısından söylemsel olarak basittir. Öte yandan, bu imgeler arasında, kelimelerin birbirine karışarak düzgün bir şekilde uymadığı veya anlam ifade etmediği ya da tematik çelişki biçiminde beklentilerimizin altüst edildiği metinsel olaylar yer alır. Metnin mantıksal veya anlatısal ilerleyişine ilişkin beklentilerimiz bölümler halinde boşa çıkarılır ve metni tutarlı bir şekilde bir arada tutmak için tamamen kavramsal bir düzeyde mücadele ederiz.

Bu metinsel tutarsızlık anlarının yerleşimine dikkat edersek, bunların fiziksel olarak tehdit edici veya benliğin algılama gücünün parçalanmasını anlatan imgelerden ve sahnelerden hemen önce geldiğini görürüz. Okuyucular olarak, metinsel tutarsızlıkla ilgili öznel bir kafa karışıklığı deneyimi yaşarız—nesnesiz bir kaygı—ve ardından somut şiddet sahneleri ve algısal çöküş gelir. Yönelim bozukluğu ve

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Öncelikle metinsel anlam düzeyinde hayal kırıklığına uğramış beklentiler ortaya çıkar ve bunun uyandırdığı okuma deneyimi daha sonra metnin ardından gelen imgelere aktarılır. Başka bir deyişle,Mawqif44, estetik açıdan öyle bir şekilde işliyor ki, engellenmiş anlamlandırma yoluyla duygu uyandırılması, metnin hayal gücü evreni içinde sınırlandırılıyor.

DeğişimMawqif44. ayetin ilk ve ikinci yarısı arasında bu metinsel etkinin çarpıcı bir örneğini görüyoruz. Bu, “O dedi ki/Sen beni tanıyorsun ama ben seni tanımıyorum” ve “Güneş ve Ay örtüldü” ayetleri arasında gerçekleşiyor. Burada, güneşin ve ayın örtülmesine ve yıldızların düşmesine yapılan bu göndermeler aracılığıyla Kur'anî ve eskatolojik temalar mevcuttur. Ancak bu satırlar boyunca metin, ezici ama olumlu imgelerden korkutucu imgelere doğru bir geçiş yapıyor. Bu geçiş, hem orijinal Arapça metinde hem de İngilizce çevirisinde oldukça belirsiz olan pasajlar aracılığıyla gerçekleşiyor: “O dedi ki/ Sen beni tanıyorsun ama ben seni tanımıyorum/Onun bana değil, elbiseme yapıştığını gördüm/Bana dedi ki/Bu benim ibadetimdir/Ben eğilmedim/Sadece elbisem eğildi/Dedi ki Ben kimim?” Al-Niffarī, “Ben eğilmedim/Sadece elbisem eğildi” diye yazıyor ve ardından “Ben kimim?” sorusu tekrarlanıyor, ancak Arapça'da burada “O dedi ki” olarak çevrilen kelime [qāla]"Dedi ki" şeklinde de çevrilebilirdi ve bu nedenle konuşanın "O" mu yoksa cübbe mi olduğu açıkça belli olmuyor.

Bu pasajlar, kesin cevapları olmayan bir dizi soru doğuruyor: Kim veya ne konuşuyor? "O" neden şimdi "sen"i tanımadığını söylüyor? Bağlılık neden "O"dan "sen"e doğru yöneliyor? Cübbe, giyen kişiden bağımsız olarak nasıl hareket edebilir?

Metnin belirsizliklerinin yarattığı bu soruların ardından okuyucu, güneşin ve ayın örtülmesi, yıldızların düşmesi ve ortaya çıkan körlük ve sağırlık yoluyla, hem dışsal hem de içsel olarak "ben/bana" algısal deneyiminin çöküşüne dair imgelerle karşılaşır: "Güneş ve Ay örtüldü/ Yıldızlar düştü/ Işıklar söndü/ O hariç herkes karanlığa gömüldü/ Gözüm görmedi/ Kulağım duymadı/ Algım zayıfladı."

Metnin ikinci bölümüne geçildiğinde, tutarsızlığın bir başka dalgasıyla karşılaşıyoruz: garip bir şekilde yerleştirilmiş "Her şey /Allahu Akbar!" cümlesi. Arapçası şu şekildedir:wa nataqa kull shay' fa qala Allahu Ekber”Neresinataqa"Konuştu" anlamına gelen bir kelime olmakla birlikte, akıl yürütme, mantık veya akıl yürütme anlamlarına da işaret eder. Doğrudan çevrildiğinde, satır "Ve her şey konuştu (akıl yürüttü, mantık yürüttü) ve Allahu Ekber dedi" şeklinde okunur; burada "Allahu Ekber" tanımlayıcı olmaktan ziyade dilek veya ibadet niteliğindedir. En uç kavramsal ve algısal istikrarsızlık anında, her şey Tanrı'ya akıl yoluyla bağlılık ifade eder; ancak bu imgeyi hemen ardından metnin en uç şiddet imgesinde her şeyin "ben/bana"sının hücumu izler: "Her şey konuşarak/ Allahu Ekber!/ Elinde mızrakla bana doğru geldi." Her ne olursa olsunnataqa “Konuşmak,” “akıl yürütmek” veya “mantıklı düşünmek” ne anlama gelirse gelsin ve aklın dilini konuşan varlıkların evreni ne olursa olsun, burada imgelerin dizisi düzeyinde öne sürülen öneri, aklın benliği/beni gelecek olanlardan koruyamayacağı ve aklın benlik/beni kavramsal veya başka herhangi bir türde bir hakimiyetin kaynağı olmadığıdır.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif
hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Metnin geri kalanı, tutarsızlık veya boşa çıkan beklentilerden kaynaklanan ek kesintilerle devam eder; ardından fiziksel ve psikolojik tehlike veya terk edilmenin somutlaşmış imgeleri gelir; bir ileri bir geri hareket, hiçbir çözüme ulaşmaz. Bu salınımın en yüksek noktası, metnin son satırında gelir: "Karanlıktan asla ayrılmayacaksın/ Ama seni ondan kurtardığımda/ Kendimi sana göstereceğim/ Beni göreceksin/ Ve gördüğünde/ En uzakta olanların en uzakta olanı olacaksın."[13]

Kavramsal tutarsızlık ile hem algısal çözülme hem de fiziksel tehdit imgeleri arasındaki bu etkileşim,oel-Niffarī'nin temel metinsel etkisiMawqif44. Metin işe yarıyor çünkü kavramsal tutarsızlık anlarının yarattığı belirsiz veya sınırsız kaygı, sonraki imgeler aracılığıyla anında kesin veya sınırlı hale getiriliyor. Bu şekilde, el-Niffarī'nin metni, imgelerin ve sahnelerin okuyucuda tehlike veya risk duygusunu yarattığı zamansal sırayı tersine çevirmiştir. Metin, uyandırdığı kaygıları kesin hale getirirken, bu durum şu şekilde gerçekleşir:sonrasındaKaygı uyandırma. Metinsel bir etki olarak kaygı, okuyucunun metin tarafından tetiklenen bir yönelim bozukluğuna verdiği tepkiyi harekete geçirir ve daha sonra bu yönelim bozukluğuna şekil verir.

GücüMawqif44. madde bu nedenle kısmen kaygı uyandırma kapasitesine ve dolayısıyla okuyucunun anlamlandırma kapasitesinin ötesinde bir şeye bağlıdır. Metnin sınırsız veya henüz sınırlandırılmamış kaygıyı kışkırtmasında kendimizden bir şeyler rol oynar. Ve el-Niffarī'nin metni bu duygu ve anlamlandırma arasındaki farkı ortaya koyduğunda, okuyucunun bir kısmının, tabiri caizse, çatlaklardan ve dolayısıyla metnin kavramsal olarak sınırlandırılmış söylemselliğin bir alanı olarak işlevinin bozulmasından sızdığına dair bir ipucu elde ederiz. Okuyucunun kendini bulduğu bir metinsel etkiyle karşı karşıyayız.içindemetin veya bu bağlamdadıştanokuma sanatı içine çekiliyoriçeriMetnin düzensizlik ve ardından gelen imgeler dinamizmine kapılarak metnin içine çekilir. Metin bunu, dilsel biçimlendirme yoluyla başarır; bu da bir anlam ifade eder.NasılyerineNe Eklemleme yoluyla ve dolayısıyla yazının betimleyici işlevinin ötesinde, edebi bir boyut aracılığıyla. Bunlar, belirli estetik araçlardır;mawāqifMichael Sells'in mistik yazının "anlamsal olayı" olarak adlandırdığı şeyi başarmak; yani, belirli bir okuma deneyimi aracılığıyla mistik deneyimi yansıtan kelimelerin işleyişini gerçekleştirmek (Sells 1994: 9).[14]

Sufizm tarihinde, yönelim bozukluğunun somutlaştırılması olasılıklarını araştıran sayısız edebi ve görsel deney bulunmaktadır ve el-Niffarī'nin eserini konumlandırmak için bunlardan birkaçına göz atmakta fayda vardır.Mawqif44 bu tarih bağlamında. Bistāmī'den ve onun ile olan yapısal benzerliklerinden zaten bahsetmiştik.mi'rājvemawāqif.Bistāmī'nin mi'rājanlatıcı sesin izlediği yol boyunca ilerleyen bir dizi aşamayı veya adımı takip eder. fanā'.Bu aşamalar, hayali "cennetler" biçimini alır. El-Bistâmî, yedinci cennette şahit olduklarını anlatırken şöyle yazar: "Her meleğin yanında bir nur sancağı vardı ve her sancağın altında bin melek vardı; her meleğin yüksekliği beş yüz yıllık bir yolculuktu" (Sells 1996: 247-48). Yükseklik böylece zaman birimleriyle ölçülür ve bu şekilde kavramsal olarak

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Tutarsız ölçüm ifadesi, el-Bistâmî'nin meleklerin ezici büyüklüğüne dair deneyiminin bir benzerini yansıtır veya kendi yöntemiyle gerçekleştirir; meleklerin yüksekliği, algılama ve kavrama yeteneğimizi aşar. Kavramsal tutarsızlık, görüntünün hayret vericiliğini ileten retorik bir etki haline gelir ve bu nedenle metin, betimleyici bir şekilde işleyen söylem meselesi olarak açıklanamayacak şekillerde anlam kazanır.

Gamāl al-Ghitānī'ninPiramit Metinleri1994 tarihli eser, kavramsal tutarsızlığın dilsel olarak kullanılmasının bir başka örneğini temsil etmektedir. Ve El-Ghitānī'nin romanı ile El-Niffarī'nin eseri arasında yüzlerce yıl olmasına rağmen...Mawāqifve Bistāmī'ninmi'raj,el-Ghitānī, yazılarında Bistāmī ve el-Niffarī'nin etkilendiğini belirtir.[15]Bölümlerden birindePiramit Metinleri,Bir karakter, piramidin tepesindeyken dramatik dönüşümler geçirir. Bu dönüşümler, hayal gücüne dayalı olarak, yaşanacak bir değişimin ipuçlarıdır.fanā',Ancakfanā' Dünyada gerçekleşen bir olay olarak dışsallaştırılmıştır.[16]Metinde şu ifadeler yer almaktadır:

> Onun o dairesel, sıçrayan hareketi, her yönden üzerine çöken, onu saran ve etkisi altına alan, onu şarkının durgun merkezine, her rüyanın kaynağına, her özlemin köküne, arzunun yükselişinin ve sönüşünün sırrına, hem dalı eğen hem de gövdeden koparan güce doğru sürükleyen bitmek bilmeyen bir aydınlanma dizisinin sadece bir öncüsüydü (el-Ghitānī 2007: 69).[17]

Burada, birbiri ardına su gibi akan, birbirinden kopuk bir dizi görüntü yer alıyor; bu görüntüler ne betimleyici bir rol oynuyor ne de metnin anlatısını ilerletiyor. Aksine, bu hızlı ardışık görüntüler, bir yönelim bozukluğu hissi uyandırıyor ve bu his, görüntülerin kendileriyle ve aralarındaki çağrışımlarla karışıyor. Görüntülerin kopukluğu, görüntülerin kendileriyle ve birbirleriyle olan çağrışımsal oyunlarıyla birlikte, bu pasajların retorik etkisinin önemli bir parçasıdır. Söylem, kopukluk, karışıklık ve kopma biçiminde harekete geçiriliyor. Görüntü dizisinin yarattığı yönelim bozukluğu, imgelerin kendisiyle karışıyor, öyle ki her biri diğerinin deneyimini zenginleştiriyor, ancak onları birbirine bağlayacak açık bir içerik bulunmuyor.

Hem el-Bistâmî hem de el-Ghitânî kavramsal tutarsızlığı retorik olarak kullanırken, el-Niffârî'nin metni, kaygının ortaya çıkışı ile söylemsel olarak aracılık edilmiş bir kesinliğe bağlanması arasında algılanabilir bir boşluk açması bakımından her ikisinden de farklıdır. Kaygının imgelerden önce ortaya çıkmak yerine imgeler tarafından kışkırtıldığı olağan sırayı tersine çevirerek, el-Niffârî'nin metni bize aracılığı bir süreç olarak görme olanağı sağlar. Niffârî'nin metnindeMawqif44. maddede, söz konusu boşluk imgelerin kendileri arasında değil, kaygı ile ona bağlanan imgeler arasındadır. El-Niffarī'nin metni, bu bağlanmayı (ilişki tam olarak mühürlenmemiştir, kaygı imgeye yalnızca çağrışım yoluyla bağlanmıştır) rahatsız etmekle kalmaz, aynı zamanda belirsiz kaygının imgelere nasıl bir heyecan, enerji ve güç kattığını da ortaya koyar. Söylemsel ilerleyiş Mawqif44 böylece ajitasyon ve kaygı enerjilerini kışkırtır ve metin de bu enerjileri somutlaştırıcı imgelerle temasa geçirerek bir yelken gibi yakalar.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

El-Niffari'nin metni, söylemsel aracılığı kendi aleyhine çevirerek ve dolayısıyla metinsel tutarsızlık anlarını söylemsel pratiğe dahil ederek aracılığın sınırlarına tanık olabileceğimizi göstermektedir. Bunu yaparken, yalnızca aracılık sürecinin tersine çevrilmesiyle yavaşlatıldığını ve böylece oluşumunu takip edebildiğimizi görmekle kalmıyoruz, aynı zamanda söylemin her zaman okuma deneyiminin sembolize edilmemiş veya henüz sembolize edilmemiş boyutlarına bağlı olduğunu da keşfediyoruz. Bu, okuma deneyiminde kendimizle metinlerimiz arasındaki ilişkinin, okuma, düşünme ve yazmayı kavramsal ustalık biçimleri olarak anlamaktan daha karmaşık olabileceğini öne sürmektedir. Belki de El-Niffari'nin söylemsel etkilerini etkili kılan şey, tam olarak okuyucu olarak kendimize ait izlerin belirsizliği, okunamazlığı veya çekingen muğlaklığıdır ve dolayısıyla El-Niffari'nin eserinde okuyucu olarak kendi gizemli varlığımızdır.Kitāb al-Mawāqifustaca konuşlandırıyor.

4 Çözüm

Bu olguyu yazmak içinfanā'—koymakfanā'Yazıya dökmek, Sufizmin tarihsel öz-tanımasının bir zorunluluğu olmuştur. Bu, Sufizmin yüzyıllardır kendi kendine kendini ifade etmesinin temel yollarından biridir. Ancak bunu yazıya dökmek...fanā'Yazıya dökmek aynı zamanda estetik bir zorunluluk ve estetik bir meydan okumadır. Kendini yok etme olayını gün yüzüne çıkarabilen veya kendini yok etmeyi yaşanmış bir şey olarak dile getirebilen metin ne tür bir metindir? Bu bağlamda ne tür bir yazar konumu meşrudur? Ve ne tür bir imgelem? Dikkatimizi tarihsel Sufizmin yazıları ve onun içinde veya eşiğinde konumlanan metinlere çevirdiğimizde...fanā',Bazen yaratıcı bir şekilde meşgul olduğumuz şey işte bu estetik zorunluluktur. Deneyimin benlik için paradokslarıfanā'yazının paradokslarına dönüştürülür.fanā'.Bu durumudaMawqif44. ayette, bunlar kelimeler ve yazının sahnesi arasındaki diyalektikte ve okuyucunun metne ilişkin yönelim bozukluklarının yakalanması ve hayal gücüyle bütünleştirilmesinde ortaya çıkar. Daha önce benzeri görülmemiş ve emsali olmayan bir şekilde, el-Niffarī'ninKitāb al-Mawāqifşu soruyu ele alıyor:fanā've yazımınınfanā'Son derece sıra dışı ve kendine has bir şekilde. Sonuç olarak, bu metin bizden estetiğe yönelmemizi talep ediyor.fanā',ve yazıma karşı daha dikkatli bir yaklaşım geliştirmemiz.fanā'hem teolojik hem de edebi bir meydan okuma olarak.

Katharine LoevyPasifik Üniversitesi'nde Felsefe Profesörüdür. İslam felsefesi ve İslam tasavvufu üzerine çok sayıda makale yayınlamıştır.

---

1 Niffarī'ninKitāb al-MawāqifBununla birlikte, Arap edebiyatı üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Yirminci yüzyıl Suriyeli şairi Adonis için,mawāqifBu eserler, Adonis'in özellikle Arap modern şiiri olarak geliştirmeyi umduğu şeyin başlıca kaynaklarıydı. Adonis, 1968'de "..." adlı bir edebiyat dergisi kurdu. Mawāqif.Adonis, 1971 tarihli bir sayısında, ilk karşılaşmasını şöyle anlatıyor:Kitāb al-Mawāqif,

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif
hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

"Onu okuduğumda şaşkınlığımı nasıl tarif edeceğimi bilmiyorum. Okurken, okuduğum şeyin bir öldürme eylemi olduğunu hissettim: ondan önceki şiirlerin çoğunu ve ondan sonra gelen şiirlerin çoğunu öldürmek, bu yüzden büyük bir şairle karşı karşıya olduğumu anladım" diyor (Adonis 1971: 7-8, Ma'louf 2022: 75'te alıntılanmıştır). Bkz: Adonis, "Yeni Bir Yazım Biçimi Oluşturmak-3"Mawāqif,No. 17-18 (1971) (Beyrut): 6-10; Fadi Ma'louf'un "Adonis'in Şiirinde Adonis ve Al-Niffarī Arasındaki Metinsel Diyalog" adlı eserinde çevrilmiş ve alıntılanmıştır."Aşkın Dönüşümleri", Uluslararası Edebiyat ve Sanat Dergisi, Özel Sayı:Modern Arap Şiirinde Kadın Bir Sufi Motifi Olarak10, sayı 2 (2022): 74-81.

2 AJ Arberry'nin araştırmaları ve çevirileri, burada al-Tilimsānī'nin tefsirine yapılan atıfların kaynağıdır.Sharh Mawāqif al-Niffarī—ve İbn Arabî'ninFutūhāt al-Makkiyya. GörmekMuhammed İbn Abdi L-Jabbár al-Niffarí'nin Mawáqif ve Mukhátabát'ı ve Diğer Parçalar,Arthur John Arberry tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (Londra: Luzac and Co., 1935). El-Niffari'nin on üçüncü yüzyıldan itibaren Sufizm üzerindeki etkisi hem dini hem de edebi biçimler almaktadır. İkisi arasında bir ayrım yapılması konusunda ısrar etmeden, din boyutuna ilgi duyanlar, El-Niffari'nin El-Şadilî (ö. 1258) ve Şadilî Sufi tarikatı üzerindeki etkisine ilişkin Paul Nwyia'nın tartışmasına başvurmalıdır (Nwyia 1970: 353; Paul Nwyia,Coranique ve dil gizemini yorumlama (Beyrut, 1970). El-Niffarī'nin edebi önemiyle ilgili olarak, bazı ön değerlendirmeler sunuyorum.mawāqif Aşağıda, tasavvuf tarihinden diğer yazılı deneyler bağlamında ele alınmaktadır. El-Niffarī'nin çağdaş akademik çalışmalarına genel bir bakış ve değerlendirme için de aynı konuya değinilmiştir.Kitāb al-Mawāqif,bkz. el-Baroud (2022: 72-80); Dalal Salih el-Baroud,Tanrı ile Diyalog Üzerine Düşünceler: Karşılaştırmalı Bir Çalışma,SOAS Londra Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022. Al-Baroud, sesin önemiyle ilgili konulara dair mükemmel bir değerlendirme sunmaktadır. mawāqif,özellikle diyalog dinamikleri ve konuşanın kimliği açısından.

3 Arberry bizi Tilimsānī'nin tefsirine yönlendiriyor; burada şöyle yazıyor: "Bunları düzenleyen kişi..." Mawāqifve onların düzenlemesini Şeyh'in kızının oğlu yayınladı. Şeyh onları düzene koymuş olsaydı, bundan daha iyi düzenlenmiş olurlardı" (Tilimsānī, Folio 111b; Arberry 1935: 1). Bkz.Muhammed İbn Abdi L-Jabbár al-Niffarí'nin Mawáqif ve Mukhátabát'ı ve Diğer Parçalar,Arthur John Arberry tarafından düzenlenmiş ve çevrilmiştir (Londra: Luzac and Co., 1935). Tilimsānī'nin hayatı ve kariyeri hakkında bilgi için, onun eserinin giriş bölümüne bakınız.İlahi İsimler: Kur'an'daki Tanrı İsimlerinin Mistik TeolojisiÇev. Yousef Casewit, New York: New York University Press, 2023.

4 Arberry'nin aktardığına göre Tilimsānī'den şöyle deniyor: "Bu vahiyleri kağıt parçalarına yazardı ve bunlar ondan sonra nesilden nesile aktarıldı" (Folio 72b; Arberry 1935:1).

5 İbn Arabî, Bistâmî ve el-Niffarî'yi açıkça birbirine bağlar ve şöyle yazar:Futūhāt "Ovakifiyya halkıdırmawāqif,Muhammed ibn 'Abdi'l-Jabbār el-Niffari ve Ebu Yezid el-Bistāmī gibi" (FutūhātII: 187, Arberry 1935: 8'de alıntılanmıştır).

6 Abū Sa'īd (1899: 262) Nicholson'dan (2014: 42) alıntılanmıştır. Bakınız: Ebû Sa'îd İbn Ebû el-Hayr,Asrāru't-Tevhid fī Makamāt al-Shaykh Abi Sa'īd,ed. Zhukovski (Petrograd, 1899); Reynold Alleyne Nicholson,İslam Tasavvufu Üzerine Çalışmalar ((New York: Routledge, 2014) ve aslen 1921'de Cambridge University Press tarafından yayımlanmıştır. Nicholson bu bağlamda önemli pasajı "Bu ceketin içinde Allah'tan başka hiçbir şey yok!" şeklinde çevirmiştir. Ayrıca Abū Sa'īd'in İngilizce çevirisine de bakınız.Asrār Muhammed İbn el-Monavvar'da,Asrār al-Tevhid fī Makamāt al-Shaykh Ebī Sa'īd [Şeyh Ebu Said'in Ruhani İstasyonları],Çeviren: John O'Kane (Costa Mesa, Kaliforniya: Mazda Publishers, Bibliotheca Persica işbirliğiyle, 1992). Ayrıca, eserin daha yeni eleştirel baskısına da bakınız.Asrār,

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

Muhammed-Rıza Şafiî Kadkani tarafından düzenlenmiştir (Tahran: Agah, 1987). Ebû Sa'îd'in alıntısı, "sade" Sufi el-Cüneyd'in (ö. 910) eserinin bir bölümünde yazdıklarıyla tutarlıdır.Rasa'ilAçıkTevhid: “"Tamamen Tanrı'da mevcut olmakla, benliğinden tamamen uzaklaşır. Ve böylece Tanrı'nın huzurunda mevcuttur, kendisinde ise yok olur; aynı anda hem yok hem de mevcuttur. Olmadığı yerdedir ve olduğu yerde değildir." El-Cüneyd, ya El-Niffari ile çağdaştır ya da ondan önce yaşamıştır. Bkz. Abdül-Kader (1962: 172); AH Abdül-Kader,Cüneyd el-Cüneyd'in Hayatı, Kişiliği ve YazılarıGMS, NS 22, Londra 1962, İstanbul el yazmasının metni ve çevirisiyle birlikte.Rasāʾil.

7 Ebu el-Hasan el-Şüşteri: Aşk ve Bağlılık Şarkıları,tercüme Lourdes María Alvarez, New York: Paulist Press, 2009. Paul Nwyia tarafından şu şiire yönlendirildim: “Al-Niffari ou l'homme en diyalog avec Dieu”.Les Cahiers de l'Oronte,cilt 3 (1965): 13-27.

8 (FutūhātII: 805, Arberry 1935:c 8-9). Arberry ayrıca bizi şu yöne de yönlendiriyor:Futūhātİbn Arabî'nin "duraklıyor" diye yazdığı yerde ben (yaqif)iki istasyon arasında ve bu duraklama sırasında ((Vakıf)İki istasyonun durumundan ortaya çıkar ve bu duraklamada uygulamaları kazanır (adab)"Nakledileceği istasyona uygun" (FutūhātI: 505, Arberry 1935: 8).

9 Chodkiewicz (1995: 12). Michel Chodkiewicz'in girişine bakınEmir Abdülkader'in Manevi YazılarıNew York: SUNY Press, 1995.

10 Arberry'nin de bu sezgiyi paylaştığını görüyoruz; kendisi şöyle yazıyor: "Mistik kişinin Tanrı tarafından belirli bir mesaj kümesini almak amacıyla belirli bir duruma veya makama yükseltilmesi temel fikri, elbette onun [el-Niffarî'nin] kendi icadı değildir. Benzer bir durumla karşılaşıyoruz -şüphesiz mistik modele dayalı olarak-mititatio prophetis—Abū Yazīd al-Bistāmī tarafından tasavvur edilen [. . .] Abū Nasr al-Sarrāj tarafından biraz tereddütle bildirildiği gibi” (Arberry 1953: 31). Arthur John Arberry, “Daha Fazla Niffarī,” Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Bülteni15, sayı 1 (1953): 29-42.

11 Awqifyakın ilişki içinde olan kelimemawqif [[Şarkı söyle.] vemawāqif [[çoğul]. Al-Niffarī'ninKitāb al-Mawāqifdır Sıralama Tablosu.OmawqifBunlar bireysel sıralamalardır.Awqifnī”Bu, kabaca "Ayakta durmam için yaratıldım" veya Sells'in daha zarif bir şekilde yazdığı gibi, "Beni bir yere yerleştirdi" (Sells 1996: 288) olarak çevrilebilir. Al-Baroud, bunu şu şekilde okumayı savunuyor:awqifni fiher birinin başlangıcındamawâqifİslam öncesi Arap şiirinde, kaybedilen sevgilinin kampının yıkıntıları üzerinde ağlama imgesi açısından, "el-wuqufʿala al-atḷalʿ((Harabelerin üzerinde ayakta durmak ya da ağlamak)” (el-Baroud: 2022: 86). El-Baroud, okuyucuyu Halid Balqasim'in el-Niffarī üzerine yaptığı son çalışmasına yönlendiriyor; Balqasim burada benzer iddialarda bulunuyor (Balqasim 2012: 234). Halid Balqasim,Al-Sufiyya wa al-Faragh: al-Kitaba 'Inda al-Niffari, Beyrut: Marquaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2012.

12 Michael Sells tarafından Sells adına çevrilmiştir.Erken İslam Tasavvufu: Sufilik, Kur'an, Miraç, Şiirsel ve Teolojik Yazılar,New York: Paulist Press, 1996. Al-Niffarī, ilahi olana yakınlaşmanın yolunu olumsuz duygularla dolu olarak tasvir eden tek kişi değil.Risāla9. yüzyıl Sufi ilahiyatçısı el-Cüneyd'in şu ifadesini buluyoruz: “Söylediklerim, felaketin devamlılığından ve sefaletin sonucundan, temellerinden sarsılan ve kendi içinde durmaksızın alevlenen bir kalpten gelir: hiçbir algıya, konuşmaya, duyuya, hisse, huzura, çabaya, tanıdık imgeye izin vermez; fakat durmaksızın süren azabının felaketinde süreklidir, hayal edilemez, tarif edilemez, sınırsız, şiddetli saldırılarında dayanılmazdır” (Arberry 2012'de alıntılanmıştır). Arthur John Arberry, “el-Cüneyd”,İslam Ansiklopedisi, İkinci Baskı,ed. P. Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, WP Heinrichs. İlk olarak 2012'de yayınlandı. https://referenceworks-brillonline-com.proxy.library.vanderbilt.edu/entries/encyclopaedia-of-

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03

islam-2/al-djunayd-SIM_2117?s.num=0&s.f.s2_parent=sfbook.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=al-Djunayd; son erişim tarihi 25 Haziran 2025.

13 Bu şok edici sonu yorumlamanın bir yolu var.Mawqif44 öyle ki, arayış içinde olanın radikal yabancılaşması, bunun sonuçlarının bir parçasıdır.tevhid—veya “birlik”—ki bu da Tanrı'nın tek özlü varlık olarak onaylanmasını ifade eder. El-Niffarī'nin eserini okumakMawāqif,Nurullah Koltas şöyle yazıyor: “Eğer arayış içinde olan kişi sabırlı kalır ve O'ndan başka her şeyden uzaklaşır, yani O'na yönelir ve bakışlarını O'na çevirirse, o, bu arayış sırasında hiçbir şeye ortak koşmadığı için sevgili sayılır” (Koltas 2018: 178). Koltas okuyucuyu şuna yönlendiriyor:Mawqif25. surenin 18. satırında, el-Niffarî şöyle yazıyor: “Ve bizim için sebat edenler, beni görenlerdir: Ben yokken, gözlerini kıskançlıkla örttüler ki, görüşlerinde bana herhangi bir şeyi ortak koşmasınlar” (Koltas 2018: 178). Nurullah Koltas, “Hayalî Bilginin Geçilmesinin İmkanı—Muhammed Abd el-Cebbar el-Niffarî'nin Görüş Üzerine Sözleri (Ru'yah)ve Yokluk (Ghaybah)," Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,Sayı 10 (2016): 165-83. Bu yorum, terör deneyiminden keyfi olarak uzaklaşmadığımız sürece kabul edilebilir; bu deneyim, esere ustaca entegre edilmiştir.mawqif,Son satırları da dahil olmak üzere. Daha önce de belirtildiği gibi, korkunun deneyimde oynayacağı kendi rolü vardır.fanā'.

14 Michael Sells,Söylemememenin Gizemli Dili,Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1994.

15 Çağdaş akademisyenler, el-Ghitānī ve el-Niffarī arasındaki bağlantıyı yazım düzeyinde de incelemişlerdir. Ziad Elmarsafy, Ghitānī'nin babası hakkında yazmak için el-Niffarī'nin dilini yeniden kullandığını savunmaktadır.Kitāb al-Tajalliyāt (Elmarsafy 2012: 89). Bkz. Ziad Elmarsafy,Çağdaş Arap Romanında SufizmEdinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları, 2012. Al-Ghitānī ayrıca Andrew Lane tarafından çevrilen “İbn Arabi'nin Vesayeti Altında Özgünlük” adlı makalesinde al-Niffarī'den de bahsetmektedir.Muhyiddin İbn Arabi Derneği Dergisi23 (1998): 1-9.

16 Piramitler Firavun dönemine ait olsa da, el-Ghitānī'nin bu metni, Firavun arkeolojik alanlarında kök salmış ve anlamlarını yeniden belirlemiş olan Firavun dışı dinlerin geleneğine aittir.

17 Gamāl al-Ghitānī,Piramit Metinleri,Çeviren: Humphrey T. Davies, Kahire: New York: Amerikan Kahire Üniversitesi Yayınları, 2007.

Dünya Felsefeleri Dergisi10 (Yaz 2025): 48-61. Telif hakkı © 2025 Katharine Loevy.
e-ISSN: 2474-1795 • http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp• 10.2979/jourworlphil.10.1.03